

El símbolo religioso en el Derecho. Concepto y clases

Rafael Palomino Lozano

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Desde hace ya algunos años los símbolos religiosos han sido un tema de atención en el Derecho de los países de nuestro entorno geo-jurídico. Con ocasión del estudio de esta especialidad, la doctrina y la jurisprudencia se han visto necesitadas de determinar un concepto y una clasificación de los símbolos religiosos. Al concebirse ambas tareas como instrumentales respecto de la aproximación analítica y descriptiva de los problemas generados por la simbología religiosa, se observa disparidad y dispersión respecto de los conceptos formulados y las conclusiones alcanzadas, lo cual dificulta la formulación uniforme de principios y criterios jurídicos para abordar los problemas reales que se están planteando. El presente artículo, a partir de la experiencia jurídica comparada, propone un concepto de símbolo religioso general, así como la distinción entre símbolos religiosos personales e institucionales como la más adecuada para el análisis jurídico.

ABSTRACT: From some years now, religious symbols have been a subject of special attention in the Law of the countries of our geo-legal environment. In assessing this specialty, legal scholars and case law have been compelled to determine a concept and a classification of religious symbols. Conceiving both tasks as instrumental regarding the analytical and descriptive approach to the problems generated by the religious symbols, it is observed a disparity and dispersion regarding concepts and conclusions reached. This makes difficult the development of uniform legal principles and criteria to address the problems raised. This article, based on comparative legal experience, suggests a general notion of religious symbol, as well as the distinction between personal and institutional religious symbols as the most suitable for legal analysis.

PALABRAS CLAVE: Símbolo religioso, Derecho comparado, Libertad religiosa, Neutralidad del Estado.

KEYWORDS: Religious symbol, Comparative Law, Freedom of religion, State neutrality.

1. Introducción

Desde hace ya algunos años los símbolos religiosos han sido un tema constante en el derecho de los países de nuestro entorno geo-jurídico. Lo que en otras épocas no pasaba de ser una anécdota (el caso de la exención legal del uso de casco de motocicleta para los sijs en el Reino Unido¹), con el comienzo del siglo XXI se ha hecho habitual y

¹ *X. v. United Kingdom* (Dec. N. 7992/77), 12 July 1978; *Motor-Cycle Crash Helmets (Religious Exemption) Act 1976*, 1976 CHAPTER 62, fecha de consulta 1 julio 2014, en

reclama la atención de políticos y juristas. El Derecho se ha encontrado con un filón de problemas prácticos a nivel nacional, regional e internacional. La complejidad de la materia, la disparidad de supuestos que se han planteado —y que se plantearán—, la importancia del estudio comparativo de este complejo tema, permiten afirmar que estamos ante una especialidad de estudio jurídico académico: la simbología religiosa ante el Derecho².

Con ocasión del estudio de esta especialidad, la doctrina y la jurisprudencia se han visto necesitadas de determinar un concepto de símbolo religioso. De forma simultánea, se han ensayado diversas clasificaciones de los símbolos religiosos con el fin de articular un estudio sistemático de la simbología religiosa y orientar de modo congruente la solución de los problemas prácticos. Al concebirse ambas tareas (determinación del concepto y clasificación de símbolos) como instrumentales respecto de aquella otra consistente en la aproximación analítica y descriptiva de los problemas generados por la simbología religiosa, lo cierto es que se observa una disparidad y dispersión respecto de los conceptos formulados y las conclusiones alcanzadas, lo cual dificulta en cierta medida la formulación de principios y criterios jurídicos para abordar los problemas reales que se están planteando.

El presente artículo propone un concepto jurídico de símbolo religioso. Para ello, parte del significado común que se atribuye al símbolo y delimita los elementos que, en la esfera jurídica, determinan el carácter religioso del mismo. Una vez determinado el concepto, se analizan las distintas clasificaciones de símbolos religiosos que se han ensayado en el Derecho, exponiendo simultáneamente los problemas que plantean esas clasificaciones. De entre ellas, se propone la distinción entre símbolos religiosos personales e institucionales como la más adecuada para el análisis jurídico. Metodológicamente, la investigación viene marcada por el estudio comparativo, que se ha consolidado como método particularmente apto, tanto en la doctrina académica³ como en la práctica de los Tribunales nacionales y supra-nacionales, para abordar el tema con un mínimo grado de perspectiva y rigor.

[http://www.gurmat.info/sms/smspublications/theturbanvictory/chapter3/#Motor-Cycle Crash Helmets \(Religious Exemption\) Act 1976](http://www.gurmat.info/sms/smspublications/theturbanvictory/chapter3/#Motor-Cycle%20Crash%20Helmets%20(Religious%20Exemption)%20Act%201976). La excepción se mantuvo posteriormente en la Sección 16(2) de la *Road Traffic Act* de 1988: «A requirement imposed by regulations under this section shall not apply to any follower of the Sikh religion while he is wearing a turban.», fecha de consulta 31 julio 2014, en <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/52/part/I/crossheading/protective-measures-seat-belts-helmets-etc>.

² La bibliografía sobre el tema ha crecido en los últimos años. Por sólo mencionar algunas monografías en España, ALÁEZ CORRAL, RUIZ RUIZ (2014); ALENDA SALINAS, PINEDA MARCOS (2016); ARECES PIÑOL (2014); CAÑAMARES ARRIBAS (2005); MOTILLA (2009A); PRIETO ÁLVAREZ (2010); REVENGA SÁNCHEZ, BARRERO ORTEGA (2011).

³ Dos ejemplos, entre muchos, ALÁEZ CORRAL, RUIZ RUIZ (2014); NAVARRO-VALLS, MARTÍNEZ-TORRÓN (2011): 297-393.

2. El concepto de símbolo religioso

2.1. El símbolo en general

La palabra símbolo⁴ procede del griego, *symbollein*, que significa “lanzar juntos” o “unir juntos”, lo contrario a *diaballein*, “causar división y confusión”. La palabra *symbolon* se aplica por primera vez en Egipto para designar el sello empleado como marcador de identificación, de diversos materiales, denominados en latín “tessera”. Sólo después, por extensión, se pasó a llamar símbolos a las pinturas o grabados en las teselas. El verbo *symbollein* se hizo sinónimo de reunir, ocultar o velar. El símbolo significaba también “la mitad de un objeto partido (por ejemplo, un sello) que se presentaba como una señal para darse a conocer. Las partes rotas se ponían juntas para verificar la identidad del portador.

En castellano, símbolo es la “representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada”⁵, mientras que “signo” tiene una acepción más amplia: “objeto, fenómeno o acción material que, por naturaleza o convención, representa o sustituye a otro”⁶. El signo, una vez que se ha convertido en un símbolo, oculta bajo su aparente significado algo codificado que no puede entender el neófito⁷.

Todo símbolo se incardina en una cultura que, con el paso del tiempo acuña un significado. Esa relación símbolo-cultura implica una evolución: nacimiento, transformación, diversificación e incluso muerte. La distinta procedencia cultural del emisor o portador del símbolo respecto del observador o perceptor del mismo puede interferir la intelección del significado. Para un norteamericano de los estados del sur, una persona ataviada con capirote y túnica blanca es un miembro del Ku Klux Klan; para un español, es un nazareno miembro de una corporación o cofradía penitencial que procesiona en Semana Santa⁸. La cruz roja que identifica un movimiento humanitario internacional bien conocido puede percibirse simultáneamente como un símbolo de ayuda y seguridad o como la reminiscencia histórica de la hostilidad occidental contra el mundo islámico⁹. La diversidad que anida en las sociedades y en los Estados de Occidente hoy en día supone igualmente que la “ambigüedad simbólica”¹⁰ no se produce respecto de un mismo símbolo en puntos geográficos distantes, sino que ocurre en el mismo país o en la misma ciudad.

⁴ Para un estudio más exhaustivo, HILL, WHISTLER (2013): 74-77; MELÉNDEZ-VALDÉS NAVAS (2010): 2-6.

⁵ “Símbolo”, *Real Academia Española. Diccionario usual*, fecha de consulta 31 julio 2014, en <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=tItkvAACjDXX2cteL9AO>.

⁶ “Signo”, *Real Academia Española. Diccionario usual*, fecha de consulta 31 julio 2014, en <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=oL2mNefjvDXX2VtRsR7L>. PALOMINO (2015): 140.

⁷ BECKER (2000): 5.

⁸ PALOMINO (2015): 140.

⁹ MAZZOLA (2005): 143-150.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*: 147.

Se dice de los símbolos que reúnen cuatro características relevantes¹¹: carácter figurativo (la actitud interior del sujeto hacia el objeto simbólico no procede de la específica materialidad de lo que es símbolo es, sino de lo que representa), perceptibilidad (algo que, de suyo, es invisible, ideal, transcendente, se hace perceptible en el símbolo y refuerza su objetividad), fuerza intrínseca (el símbolo posee una fuerza propia para quien lo ve que lo distingue del mero signo) y aceptación como tal (es decir, el símbolo está enraizado social y culturalmente; el acto por el que se crea un símbolo es un acto social, aun cuando pueda surgir de la iniciativa de un individuo).

El símbolo, en definitiva, parece referirse en el uso común “a los objetos e imágenes cargados con una particular valencia emotiva e identitaria para la comunidad”¹².

2.2. *El símbolo religioso en el Derecho*

Si, desde un punto de vista semiológico, entendemos que tanto la religión como el derecho son realidades sociales que comprenden sistemas de signos y símbolos, encontramos un interesante punto de convergencia. En la medida en que el derecho se sirve del lenguaje, simbología y derecho se encuentran vinculados¹³. A su vez, los símbolos poseen relevancia jurídica allí donde se les atribuye determinados efectos que, de suyo, no alcanzan, y que por fuerza del derecho generan significados nuevos. Es el caso, por ejemplo, de la *traditio* simbólica o *ficta*. La relación entre derecho y símbolo religioso es mediada precisamente por la significación o valoración social previa o simultánea (el carácter religioso, nacional, estatal, etc.) de la que se seguirán unos efectos particulares (prohibición, permisión, promoción) que el derecho impera¹⁴.

En torno al tema que nos ocupa, a veces la doctrina académica, la práctica jurídica y la normativa estatal han incurrido en una generalización consistente en etiquetar, clasificar o remitir al campo de estudio de los “símbolos religiosos” todas las cuestiones relativas a elementos materiales o sensibles, pertenecientes a las religiones y las creencias, que precisamente por su peculiar conexión con lo religioso contrastan o resultan ajenas o separadas de los elementos materiales profanos o comunes. Al hilo de una sentencia del Tribunal Constitucional federal alemán, se ha afirmado acertadamente:

“El velo islámico, al contrario que el crucifijo cristiano, no es propiamente un símbolo religioso, si bien se le puede llegar a atribuir un efecto equiparable. En efecto, el velo sólo es una prenda de vestir, el medio del que se sirve quien lo porta para cumplir con un precepto religioso. Sin embargo, aun cuando la mujer que lo vista no le atribuya ningún contenido simbólico, sí será generalmente consciente de que socialmente el uso de un pañuelo que cubre cuello y cabello es ampliamente percibido como indicio de afiliación religiosa al Islam”¹⁵.

¹¹ TILLICH (1958): 3-4.

¹² DIENI (2005): 91.

¹³ HEYE, SAINT-ARNAUD (2005): 31.

¹⁴ PACILLO (2004): 1-2.

¹⁵ VALERO ESTARELLAS (2015): 22.

Las vestimentas no son de suyo símbolos *stricto sensu*, pero han sido asimiladas y tratadas como tales en la práctica jurídica nacional y comparada: hay una línea de continuidad argumentativa acerca de los “símbolos religiosos” (sean cruces, estrellas de David o niqabs) como categoría que incide en el derecho¹⁶.

Siguiendo la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derecho Humanos, una comprensión amplia del símbolo religioso entiende por tal el objeto de veneración religiosa (imágenes representativas de la divinidad o relacionadas con lo divino), o los elementos materiales de la vida de los creyentes que contribuyen al ejercicio de la religión o las creencias en el culto, la enseñanza, la práctica o la observancia, incluyendo vestimentas, utensilios, edificios, materiales escritos o gráficos¹⁷.

El problema para hacer practicable este concepto se produce cuando ese mismo objeto material constituye la propia divinidad (entonces no es propiamente un símbolo), o cuando el objeto en cuestión no es empleado como símbolo de las creencias, sino como instrumento de culto o medio para hacer efectivas las mismas (es decir: esos “artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción” que menciona el artículo 6 de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia fundadas en la religión o en las convicciones de 1981¹⁸). López-Sidro distingue entre símbolos religiosos *stricto sensu* (la cruz o la estrella de David) y el velo islámico¹⁹. Tal vez sea por ello que, tanto en el fragor del debate político, como en la serenidad de la reflexión jurídica²⁰, se niegue al velo el carácter de símbolo religioso.

Si el símbolo es religioso será porque hace relación a un elemento distinto, de carácter peculiar: en él se produce el encuentro de lo material y de lo espiritual, “una síntesis tangible de la experiencia intramundana y vivencia trascendente”²¹.

El significado del símbolo religioso resulta de una especie de diálogo entre el creyente y la comunidad o grupo religioso al que pertenece, y de ahí dicho significado *salta* al todo social: el significado, en definitiva, es producto de las relaciones interpersonales. El símbolo presupone la posibilidad del “reconocimiento” social, requiere un “horizonte de significado” (cognoscitivo y de valoración)²² en el que interactúan diversos sujetos: el portador del símbolo, la comunidad de creencias en la que se inserta, el observador u observadores del mismo y la sociedad²³. Una vez construido o constituido en las relaciones interpersonales, el símbolo religioso se transforma en elemento que permite la identificación intersubjetiva al modo como las *tessera hospitalis*, formadas por

¹⁶ HILL, WHISTLER (2013): 26-27.

¹⁷ EVANS (2009): 62-64.

¹⁸ *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones* (25 de noviembre de 1981), A/RES/36/55.

¹⁹ LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ (2013): 4.

²⁰ ARECES PIÑOL (2011): 26-28.

²¹ VOEGELIN (2014): 61.

²² TAYLOR (1994): 73.

²³ MELÉNDEZ-VALDÉS NAVAS (2010): 6-7.

dos partes semejantes y complementarias, permitían la identificación de alguien, a quien no se conoce personalmente²⁴.

“En la valoración jurídica del símbolo religioso, la apreciación que del mismo pueda hacer la comunidad o grupo religioso ha resultado ser, en algunos casos, un elemento distorsionante. Y lo ha sido, porque se ha asociado el carácter religioso del símbolo a la ‘obligatoriedad’ de su uso, dictada por una confesión religiosa. Es decir: si la confesión religiosa establece entre sus principios el símbolo religioso como preceptivo, entonces se supone que la libertad religiosa ampara al portador, mientras que si el símbolo religioso no es preceptivo”²⁵, entonces se entiende que dicho símbolo no deja de ser una preferencia personal de la que el portador puede prescindir sin violentar las propias convicciones. Además, al menos en el Reino Unido se ha denunciado el “doble rasero” bajo el cual los tribunales de justicia analizan las demandas radicadas en el derecho fundamental de libertad religiosa²⁶. En algunos casos, se examina las reclamaciones de los creyentes desde la perspectiva de la “identidad” racial (casos *Mandla*²⁷, *Begum*²⁸ o *Watkins-Singh*²⁹): no se entra a discutir si determinados signos identitarios forman o no parte de las exigencias religiosas. En otros casos, sin embargo, se contempla el problema

²⁴ HEYER, SAINT-ARNAUD (2005): 35.

²⁵ PALOMINO (2015): 140.

²⁶ CRANMER, GARCÍA OLIVA (2012): 16-25; GARCÍA OLIVA (2012): 228-231; McCrudden (2011): 32.

²⁷ *Mandla (Sewa Singh) v Dowell Lee* [1982] UKHL 7 (24 March 1982), sobre la admisión en una *Christian School* de un alumno sij que pretende vestir el turbante contra las normas de vestuario del colegio. La *House of Lords*, desde la perspectiva de la no-discriminación, entiende que la norma de vestuario no está justificada.

²⁸ *R (on the application of Begum) v Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2006] UKHL 15: yendo más allá de la adaptación existente en la escuela, la demandante desea utilizar un chaquetón que acentúe más la modestia en el vestir. En segunda instancia (*Court of Appeal*) se falló a favor de Sabina Begum; la *House of Lords*, por su parte, decide en última instancia a favor de la institución educativa. En ningún caso se pone en duda la conexión entre vestuario y creencias.

²⁹ *R (on the application of Watkins-Singh) v The Governing Body of Aberdare Girls' High School* [2008] EWHC (Admin) 1865. La demandante es sij y desea usar un brazalete con significado religioso en la escuela; el brazalete no es todavía obligatorio conforme a su religión, ya que aún no está bautizada. Sin embargo, el magistrado Silber sostuvo que la uniformidad de vestuario en la escuela no puede ser impedimento para que la estudiante luzca su brazalete si cree de forma sincera —en virtud de motivos razonables— que el empleo del brazalete es una cuestión de importancia excepcional para su identidad racial o sus creencias religiosas.

desde la perspectiva de la “opción” no obligatoria (casos *Eweida*³⁰ y *Playfoot*³¹), para concluir que, puesto que determinados símbolos no son preceptivos conforme a las prácticas religiosas cristianas, no cabe otorgar la protección que se deriva del derecho fundamental de libertad religiosa y/o del principio de no discriminación.

En consecuencia, la doctrina académica —de forma consciente o inconsciente— ha prescindido de la confesión religiosa en la determinación del significado religioso del símbolo, para atender al sujeto o a la instancia que atribuye el significado religioso al símbolo. A este respecto, en su estudio sobre los símbolos religiosos en el ámbito del Consejo de Europa, “Evans parece partidario de dar preponderancia al criterio subjetivo: a los efectos de la protección jurídica por parte del artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, la cuestión central es si la persona que porta el símbolo manifiesta así su religión o creencia al vestirlo o exhibirlo”³². La estimación objetiva, por tanto, viene en segundo lugar, especialmente allí donde dicha estimación atribuye otros motivos (políticos, de discriminación, provocación, etc.) al símbolo religioso debatido. Este criterio de predominio de la estimación subjetiva individual responde a una perspectiva específica, cual es el conflicto que pueden plantear los símbolos religiosos personales. Sin embargo, respecto de los símbolos institucionales no resultaría totalmente satisfactoria, pues de entrada siempre y en cualquier caso otorgaría protección a la libertad religiosa negativa del sujeto pasivo que se confronta con el símbolo. Por otra parte, “[l]a aplicación consecuente de la convicción del portador de los derechos fundamentales sobre el significado de los símbolos conduce así a una relatividad del significado de los símbolos religiosos”³³, que bien podría conducir en una sociedad pluralista a la total impracticabilidad jurídica de soluciones ajustadas a Derecho.

“Areces Piñol se manifiesta partidaria de la prioridad del significado objetivo, al entender —parafraseando las afirmaciones del Tribunal Constitucional”³⁴

³⁰ *Eweida v British Airways Plc* [2010] EWCA Civ 80: Nadia Eweida trabajaba en los mostradores de facturación de British Airways. Con motivo de un cambio en la uniformidad de la compañía, quedaba al descubierto una cruz al cuello que vestía habitualmente. Tal accesorio contravenía las normas de uniformidad de la compañía, que exige expresa aprobación para las excepciones (concedidas anteriormente a miembros del personal de la compañía aérea, pertenecientes a comunidades sij y musulmana). Tras aplicar la normativa interna sancionadora, British Airways ofreció a la demandante ocupar un puesto sin atención al público, manteniendo el sueldo, propuesta que Eweida rechaza. Como es sabido, el Tribunal Europeo de Derecho Humanos tuvo ocasión de pronunciarse sobre el caso en *Eweida and Others v. the United Kingdom*, nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, ECHR 2013.

³¹ *Playfoot v Millais School* [2007] EWHC 1698. En este caso, la demandante pretende lucir un “anillo de pureza”, como símbolo de su compromiso de vivir el celibato hasta el matrimonio, en el establecimiento educativo contra las normas de vestuario del mismo. La *High Court* falla a favor de la escuela.

³² PALOMINO (2015): 141. EVANS (2009): 27; MARTÍN SÁNCHEZ (2014): 5.

³³ BOROWSKI (2012): 35.

³⁴ PALOMINO (2015): 141. Sentencia del Tribunal Constitucional 34/2011, de 28 de marzo de 2011 (BOE n. 101, 28 abril 2011), sobre el patronazgo religioso del

“Todo signo identitario es el resultado de una convención social y, tiene sentido en tanto se lo da el consenso colectivo, por lo tanto, no resulta suficiente que quien pida su supresión le atribuya un significado religioso incompatible con el deber de neutralidad religiosa, ya que sobre la valoración individual y subjetiva de su significado debe prevalecer la comúnmente aceptado, pues lo contrario supondría vaciar de contenido el sentido de los símbolos que siempre es social”³⁵.

También Meléndez-Valdés apuesta de alguna forma por el criterio objetivo:

“[D]e acuerdo con el razonamiento que hemos seguido y partiendo del concepto de símbolo que hemos establecido es el sujeto social el que establece su significado. La posición que se adopte sobre el tema no debe estar en función de aspectos circunstanciales que dependan de apreciaciones subjetivas en función del caso concreto, por ejemplo, el sujeto portador, la posición fija o movable del objeto, la apreciación individual de algunos receptores...”³⁶ En este caso, el predominio del criterio objetivo estaría dirigido precisamente a compensar los hipotéticos excesos de quien se ve confrontado con un símbolo institucional, pero se presta a dificultades cuando se trate de símbolos religiosos personales. En esta misma línea, ha señalado Robbers —con motivo de la admisibilidad del velo islámico como atuendo de una profesora en la escuela pública alemana— que la protección de la libertad religiosa de quien porta el símbolo no puede abandonarse totalmente a la percepción del público (que ve en el velo un agresivo signo de carácter político)³⁷.

¿Cuál de los dos significados debe primar: el subjetivo de quien lo porta (símbolos personales) o el objetivo de un “observador razonable”, la sociedad o el Estado (símbolos institucionales)?: ambos significados son decisivos³⁸, cada uno en su terreno, y al mismo tiempo se confrontan con la percepción general social en la que late la significación cultural: “la interpretación del símbolo deberá mantenerse generalmente dentro del rango de las interpretaciones que se puedan encontrar en la sociedad”³⁹.

“Aláez, por su parte, apunta a esa intersección o mezcla de criterios subjetivos y objetivos para determinar el carácter religioso de un símbolo”⁴⁰:

“[S]i la democracia constitucional tiene como razón de ser garantizar a través de los derechos fundamentales las expectativas de la minoría contra las decisiones de la mayoría, la religiosidad del símbolo hay que valorarla a partir de una mixtura del criterio

Colegio de Abogados de Sevilla, Fundamento jurídico 4. “Se viene, pues, a concluir que los conflictos relacionados con la presencia de la religión en el espacio público deben resolverse distinguiendo las amenazas reales de las meras sospechas. Y afirmar que los patronazgos son todos contrarios a la libertad religiosa negativa y a la aconfesionalidad estatal no es más que una conjetura.” BARRERO ORTEGA (2012): 406.

³⁵ ARECES PIÑOL (2011): 19.

³⁶ MELÉNDEZ-VALDÉS NAVAS (2010): 12. En sentido semejante, ARENAS RAMIRO (2014): 140.

³⁷ ROBBERS (2006): 298-299.

³⁸ BOROWSKI (2012): 34.

³⁹ Vid. *Ibid.*: 35.

⁴⁰ PALOMINO (2015): 142.

subjetivo y del objetivo, es decir, a partir de un criterio subjetivo cuya razonabilidad es controlada objetivamente por el Estado, porque lo relevante es lo que presuma razonablemente la persona que utiliza el símbolo, ni siquiera la organización o grupo religioso al que cada individuo pueda pertenecer. Así, aunque ciertamente el significado de un símbolo lo trasciende a él y a sus orígenes, y puede verse enriquecido por el transcurso del tiempo (STC 9411985, de 29 de julio, FJ 7º), e incluso puede impregnarse de la historia cultural y política de la comunidad a la que simboliza variando parcialmente su significado original (STC 34120011, de 28 de marzo, FJ 4º), ello no implica necesariamente que la valoración subjetiva del símbolo pase a estar subordinada a la valoración objetiva del mismo que realice el Estado, pues ello desvirtuaría el significado subjetivo que tienen los derechos fundamentales como garantías de expectativas de los ciudadanos. El punto de equilibrio se puede alcanzar, en mi opinión, si al ciudadano se le exige (1) un nivel mínimo de coherencia moral e intelectual al afirmar la religiosidad del símbolo y (2) la existencia para él de una seria y razonada vinculación de ese símbolo con las preguntas o cuestiones últimas acerca de la existencia humana, tal y como ha explicitado recientemente la Corte Suprema del Reino Unido en su Sentencia de 11 de diciembre de 2013, *R (on the application of Hodkin and another) v Registrar General of 26 Births, Deaths and Marriages* ([2013] UKSC 77)”⁴¹.

De nuevo, este criterio parece más adecuado para los conflictos que versan sobre símbolos religiosos personales que para aquellos que resuelven cuestiones relativas a símbolos institucionales. Por otro lado, no pasa desapercibido un interesante aspecto, consistente en que para determinar qué es un símbolo religioso, el derecho —desafortunadamente quizá— tiene que preguntarse qué es una religión⁴². En la propuesta de Aláez latan estas cuestiones, cuando utiliza palabras (coherencia, preguntas últimas) que recuerdan precisamente aquellas sentencias en las que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos⁴³ o el Tribunal Supremo de los Estados Unidos de Norteamérica⁴⁴ se han tenido que enfrentar a la ardua tarea de ofrecer un concepto practicable de religión para el derecho. Y en ambos casos se ha ofrecido un criterio de tendencia subjetiva, probablemente el mejor entre los posibles, pero que quizá adolece de un defecto, consistente en la idealización o sublimación del sujeto portador de creencias. La coherencia moral e intelectual, la vinculación del símbolo con las cuestiones últimas (*ultimate concern*) probablemente sea atribuible a sujetos conversos⁴⁵ o a quienes han pasado por un proceso religioso de reversión, pero muchos sujetos portadores de símbolos religiosos en modo alguno podrían articular las exigencias del criterio señalado

⁴¹ ALÁEZ CORRAL, RUIZ RUIZ (2014): 25-27. La sentencia que cita versa sobre el reconocimiento de forma mediata (reconocimiento legal de los lugares de culto) de Cienciología como religión en el Reino Unido; ADDISON (2013).

⁴² PALOMINO LOZANO (2013).

⁴³ *Campbell and Cosans v United Kingdom*, (1982) 4 E.H.R.R. 293, n. 36, 23 March 1983, sobre escolarización y uso de castigos corporales.

⁴⁴ *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965), sobre la admisibilidad de motivos no religiosos para la exención del servicio militar obligatorio en calidad de objetor de conciencia.

⁴⁵ ROY (2010): 32-33.

anteriormente. Bastaría quizá con llegar a la conclusión de que los símbolos “manifiestan” la religión de las personas⁴⁶.

En cualquier caso, e intentando un criterio común del concepto de símbolos religiosos, tanto para los personales como para los institucionales, el criterio subjetivo (del portador y el perceptor) y el criterio objetivo (del contexto social y cultural) tienen necesariamente que combinarse, a la luz del derecho fundamental que se protege: la libertad religiosa. Es decir: el carácter religioso del símbolo desde una percepción subjetiva resulta preponderante allí donde a un sujeto vea infringida claramente su libertad religiosa y de creencias, es decir, cuando se le esté obligando a adoptar, cambiar, tener o no tener unas creencias, o adherirse a creencias que no son las suyas. Y en cualquier caso, debe tenerse en cuenta que la estimación objetiva responde a la común opinión social atendido el contexto⁴⁷, no a la estimación subjetiva de quien, en razón de su posición de autoridad, está llamado a valorar el carácter del símbolo. Si se confía al Estado la tarea de dilucidar el sentido religioso del símbolo, corremos el peligro —en esta materia también— de transformar al poder político en un “teólogo civil del sentido” de las cosas⁴⁸, traicionando la neutralidad religiosa.

2.3. *Los símbolos religiosos en los ordenamientos jurídicos occidentales.*

Tres factores condicionan la postura de las sociedades occidentales, en general, y de los Estados en la cuestión de los símbolos religiosos.

En primer lugar, la ardua conquista de la igualdad ha conducido a una situación en la que el Estado rechaza no ya la discriminación (lo cual es enteramente lógico), sino toda forma de distinción o separación con relevancia pública. En consecuencia, la exhibición de un símbolo religioso como expresión de una identidad se interpreta como una voluntad de restringir el pacto social⁴⁹. Los símbolos religiosos (que establecen mensajes ambivalentes, de sentido de pertenencia y de sentido de diferencia) pueden verse rechazados por una sociedad política que, además, ha traspuesto los principios de libertad e igualdad al campo sexual, generando una expectativa respecto de la imagen corporal de los integrantes de la comunidad⁵⁰ y estableciendo unas reglas (o al menos unas expectativas) acerca del “status” social del cuerpo humano.

En cierto sentido, y en segundo lugar, ese rechazo es el producto final de un largo proceso de secularización de la idea de Cristiandad, que pone en cuarentena o en sospecha los espacios, las actividades o las personas que no se muestran conformes a los modelos de “familiaridad visual” de la propia comunidad, adulta, liberada de prejuicios y discriminaciones, dispuesta (en una suerte de nuevo paternalismo⁵¹) a instaurar no ya el Estado de derecho, sino un modelo de sociedad. La secularización supone un horizonte lógico y visual depurado de simbología religiosa. Sin embargo, no significa un horizonte privado de símbolos: “[s]i se destierran los símbolos de la religiosidad supramundana,

⁴⁶ OOIJEN (2012): 9.

⁴⁷ OLLERO TASSARA (2011): 56.

⁴⁸ CHRISTIANS (2005): 52.

⁴⁹ HEYER, SAINT-ARNAUD (2005): 37.

⁵⁰ SELBY, FERNANDO (2014).

⁵¹ MANCINI, ROSENFELD (2010).

otros nuevos vienen a ocupar su lugar, a saber, símbolos desarrollados a partir del lenguaje científico intramundano”⁵². Una democracia agónica —en lucha— necesita buscar nuevos recursos de supervivencia, para lo cual intenta reinventarse a sí misma expandiéndose desde su condición de “sistema político” a una reivindicación de “sistema de vida”. Para afianzarse en tal propósito, la democracia no tiene más remedio que generar o reformular los símbolos que sean expresión y defensa de sus pretensiones. En tal sentido, la confrontación derecho del Estado *versus* símbolos religiosos no sería otra cosa distinta que un combate virtual entre dos universos simbólicos.

En tercer y último lugar, antes se indicó que los símbolos significan en un contexto cultural. Y como viene señalando de manera constante la sociología⁵³, las religiones del mundo no han sido ajenas al proceso de globalización, lo que ha significado a veces una descontextualización cultural. En consecuencia, los símbolos religiosos han transitado por procesos de “deslocalización” y, simultáneamente, de universalización y/o transformación de su significado. El resultado de este complejo proceso es la ambigüedad semántica del símbolo religioso. Pensemos por el momento en el niqab o en el burka: ¿es una prenda para protegerse de las tormentas de arena? ¿Una vestimenta que denota el noble linaje de una mujer?⁵⁴ ¿Un rechazo de la hipersexualización occidental? ¿Una forma de reivindicación política frente al pasado colonialista europeo? ¿Una manifestación patente de desprecio a las mujeres en el Islam?⁵⁵ En materia de simbología religiosa personal, frente a las demandas de las distintas tendencias culturales emparentadas con el Islam, la impresión general que se obtiene es que Occidente es presa de sus propias contradicciones. Por un lado, la preservación de su “identidad simbólica” (ya sea ésta procedente de la tradición judeo-cristiana, como en el caso del Tribunal Europeo de Derechos Humanos *Lautsi*⁵⁶, ya sea procedente de la tradición ilustrada, como en el caso *S.A.S.*⁵⁷, del mismo tribunal) y de los presupuestos de la convivencia democrática (*vivre ensemble*) dictarían el rechazo de determinados elementos de

⁵² VOEGELIN (2014): 58.

⁵³ Entre las múltiples publicaciones sobre el tema, BEYER (2006); CASANOVA, BERGER (2004); KURTH (2009); ROY (2010); ROY (2010b).

⁵⁴ ZAMANI, GERBER (2014): 232.

⁵⁵ CATALÁ RUBIO (2009): 44-53.

⁵⁶ *Lautsi v. Italy*, no. 30814/06, § ..., 3 November 2009, [GC], no. 30814/06, § ..., ECHR 2011, sobre la compatibilidad de la exhibición de los crucifijos en las aulas de las escuelas estatales italianas con el art. 9 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales. Para las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos se sigue en criterio establecido por el propio Tribunal en sus documentos *Note explaining the mode of citation and how to refer to the judgments and decisions of the Court (old and new)*, October 2013, fecha de consulta 8 marzo 2016, en http://www.echr.coe.int/Documents/Note_citation_ENG.pdf, y *Case-law references of judgments, advisory opinions and published decisions*, fecha de consulta 8 marzo 2016, en http://www.echr.coe.int/Documents/Case_law_references_ENG.pdf.

⁵⁷ *S.A.S. v. France* [GC], no. 43835/11, § ..., ECHR 2014, sobre la compatibilidad de ley que prohíbe, so pena de sanción, la utilización de prendas destinadas a ocultar el rostro en espacios públicos, con diversos derechos reconocidos en el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales.

afirmación identitaria tras los cuales, se dice, se ocultan formas de discriminación, vejación o segregación. Por otro lado, la afirmación de la libertad, del derecho a la privacidad o a la intimidad y de la autodeterminación, obligan a respetar la diferencia hasta donde permita un real y tangible “principio de daño”. Como resultado de estas fuerzas eventualmente antagónicas, la identidad occidental no puede ser otra (teóricamente) que la misma libertad, una identidad simbólicamente neutra cuyo contenido lo aportaría cada individuo, la narrativa de la modernidad cifrada en la ciudadanía republicana, o aquellos que numéricamente —en defensa de la libertad y del derecho de una “minoría mayoritaria”— consigan poblar con sus símbolos el *skyline* de las ciudades y el imaginario social. Esto significa una lucha por el control del espacio visual y por el espacio simbólico que toma ocasión del derecho estatal (del régimen de protección de los derechos fundamentales) para legitimar sus formas de expresión. Naturalmente, esa lucha no se plantea sólo entre grupos religiosos institucionales, entre el Islam de nuevo asentamiento y las tradiciones históricas cristianas; la presencia de la bandera arco iris del movimiento gay en los balcones de los ayuntamientos o en los rectorados de las universidades revela que cualquier grupo de creencias o de vivencias aspira a colonizar el espacio visual no sólo como garantía del disfrute de sus derechos, sino como instrumento para expandir (*nihil volitum nisi praecognitum*) su propia cultura.

3. Clasificación de los símbolos religiosos

Las legislaciones de nuestro entorno, los tribunales de justicia y la doctrina académica, han formulado algunas clasificaciones de los símbolos religiosos, atendiendo a diversos criterios. De dichos criterios puede depender el tratamiento jurídico dispensado a los símbolos clasificados; es decir: puesto que un determinado símbolo “cae” dentro de un determinado criterio, entonces el tratamiento jurídico derivado es uno concreto y no otro.

Sin pretender interpretar las clasificaciones desde un punto de vista de-constructivo (que llevaría a estimar que los criterios de clasificación son la coartada perfecta para justificar una decisión previamente adoptada), es evidente que detrás de esos criterios subyace algún tipo de postura o percepción acerca del impacto, de la relevancia o de las consecuencias que se derivan de la exhibición de un símbolo. Las clasificaciones al uso se han formulado, explícita o implícitamente, en pares opuestos. Examinemos a continuación algunas de ellas.

3.1. Símbolos religiosos activos y pasivos⁵⁸

Esta primera clasificación aparece tanto en la doctrina⁵⁹ como en la jurisprudencia, especialmente la del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en la

⁵⁸ PALOMINO (2015): 142-143.

⁵⁹ Entre otros estudios, GEDICKS, ANNICCHINO (2013); HAUPT (2014); HILL, WHISTLER (2013): 80-85; LIU (2011); LLAMAZARES CALZADILLA (1998): 570; MOVSESIAN (2012).

sentencia de la Gran Sala en el caso *Lautsi*⁶⁰ (en adelante *Lautsi II*), precedida por una sentencia del Tribunal Constitucional federal alemán en el conocido caso de los crucifijos de Baviera⁶¹, y seguida por otra sentencia del Tribunal Constitucional español⁶². El criterio de distinción entre los símbolos pasivos y los activos parece ser la influencia volitiva ejercida por el símbolo (que interpela al observador a realizar una determinada conducta de significación religiosa o no religiosa) o, si se prefiere, su carácter performativo. Un símbolo activo se entiende como “agresivo y misionero”. Por el contrario, el símbolo pasivo por sí mismo no promueve una actividad religiosa (acción, oración, reverencia) en el espectador y su “impacto” visual no constituiría una forma de adoctrinamiento⁶³. La característica del símbolo como activo o pasivo podría depender también de factores externos, tales como su ubicación (presencia activa de presidencia⁶⁴) o la actividad social en la que se sitúa (la bandera de los Estados Unidos, incardinada en el contexto de una ceremonia patriótica en la escuela, resultaba ser un símbolo activo⁶⁵). La calificación pasivo o activo, por otro lado, parece intentar dejar de lado una aproximación ideológica inspirada en la jurisprudencia anterior a *Lautsi II*, sustituyendo la misma por una aproximación de tipo pragmático y no hostil al factor religioso en el espacio público⁶⁶.

Esta distinción entre símbolos pasivos y activos⁶⁷ parece entrar en crisis a raíz de las críticas doctrinales vertidas precisamente sobre la decisión de la Gran Sala en el caso *Lautsi II*⁶⁸. El carácter pasivo del símbolo —señala la doctrina— radicaría en que no tiene el mismo valor que un discurso o exposición didáctica; sin embargo —se matiza— los símbolos son lo que son: atribuirles un carácter activo o pasivo resulta un tanto artificial, se dice, pues de suyo tienen una capacidad intrínseca de transmitir ideas, principios,

⁶⁰ *Lautsi and Others v. Italy* [GC], no. 30814/06, ECHR 2011, sobre exhibición de crucifijos en las aulas de un colegio público en Italia.

⁶¹ BVerfGE 93, 1 (Kruzifix-Entscheidung). Cfr. M. BOROWSKI (2012): 25-26; CAÑAMARES ARRIBAS (2005): 99-102; MARTÍNEZ-TORRÓN (2014): 131-132; MÜCKL (2010); PARDO PRIETO (2012): 31-38.

⁶² Sentencia del Tribunal Constitucional español 34/2011, de 28 de marzo de 2011 (BOE n. 101, 28 abril 2011), sobre el patronazgo religioso del Colegio de Abogados de Sevilla. La calificación de símbolo pasivo aparece también en una reciente sentencia norteamericana, *Red River Freethinkers v. City of Fargo*, 2014 WL 4178341 C.A.8 (N.D.), que forma parte de un prolongado litigio acerca de la reubicación de un monumento a los Diez Mandamientos en una plaza de la ciudad de Fargo (North Dakota).

⁶³ PUPPINCK (2012): 900-901.

⁶⁴ LLAMAZARES CALZADILLA (1998): 570.

⁶⁵ *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 U.S. 624 (1943), sobre la constitucionalidad de la obligación de la ceremonia de saludo a la bandera norteamericana en las escuelas, obligación rechazada por los testigos de Jehová. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos entendió que la obligación resultaba contraria al derecho fundamental de libertad religiosa y al de libertad de expresión.

⁶⁶ CAVANA (2012): 17.

⁶⁷ D'ANGELO (2008): 498.

⁶⁸ ANDREESCU, ANDREESCU (2011): 209.

teorías, narraciones, etc.⁶⁹. Otros autores interpretan que el carácter pasivo del símbolo no radica en su inocuidad (valoración fáctica) sino en “su inaptitud para lesionar un interés subjetivo subsumible en la libertad religiosa”⁷⁰.

3.2. *Símbolos religiosos dinámicos y estáticos*⁷¹

Con la distinción entre símbolos estáticos y dinámicos⁷² se atiende al hecho de que sea portado por personas (dinámico), o se encuentre unido o expresado en un elemento inerte (estático). La referencia que el Tribunal Constitucional español hace a esta distinción parece indicar que el símbolo estático tiene menor capacidad de influencia para infringir la libertad religiosa: “los elementos representativos a que nos venimos refiriendo, singularmente los estáticos, son escasamente idóneos en las sociedades actuales para incidir en la esfera subjetiva de la libertad religiosa de las personas, esto es, para contribuir a que los individuos adquirieran, pierdan o sustituyan sus posibles creencias religiosas, o para que sobre tales creencias o ausencia de ellas se expresen de palabra o por obra, o dejen de hacerlo”⁷³.

Esta apreciación se ha visto contestada desde los aportes de la neurociencia cognitiva, en virtud de los cuales se argumenta que la imagen en sí misma tiene en el espectador una fuerza superior a la de las palabras (habladas o escritas)⁷⁴. La distinción entre lo textual y lo visual tiene quizá también mucho que ver con una perspectiva en clave de libertad de expresión. Lo propio de la libertad de expresión es el texto, la palabra, mientras que el discurso simbólico-visual (*symbolic speech*) es mucho menos intenso o fuerte en orden a su protección. Esta apreciación acerca de la “fuerza de las imágenes” — presente quizá en la aproximación del Tribunal Europeo de Derechos Humanos a la lesión de los sentimientos religiosos⁷⁵ — debe matizarse en el sentido de que podemos darla por válida en el contexto occidental de hoy en día, pero no puede ser aplicada en las culturas religiosas en las que la imagen de animales o de seres humanos está prohibida para prevenir la idolatría.

Puestos a exigir rigor a este criterio de distinción, podría señalarse que el carácter dinámico se predica del portador, no del símbolo en sí mismo; por otro lado, si el símbolo (velo, cruz, kipá, etc.) lo viste o porta una persona difunta, ¿deja de ser dinámico? Si ese mismo símbolo es portado por un semoviente, en lugar de por una persona, ¿pasa por ello a ser un símbolo estático? Sea como fuere, en la medida en que la distinción atiende a si

⁶⁹ CORTESE (2011): 227.

⁷⁰ SIMÓN YARZA (2012): 912.

⁷¹ PALOMINO (2015): 143.

⁷² Entre otros, ARECES PIÑOL (2015): 56; CELADOR ANGÓN (2011): 178-192; GAMPER SACHSE (2010): 647; LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ (2013): 4-5; MARTÍN SÁNCHEZ (2014): 2; MESEGUER VELASCO (2012): 51; RUBIO LÓPEZ (2010): 6.

⁷³ Sentencia del Tribunal Constitucional español 34/2011, de 28 de marzo de 2011 (BOE n. 101, 28 abril 2011), Fundamento jurídico 5.

⁷⁴ HAUPT (2014).

⁷⁵ MARTÍN-RETORTILLO BAQUER (2006): 601-606.

el símbolo es portado por una persona o está vinculado a un elemento material inerte, su virtualidad resulta limitada a la mera descripción factual.

3.3. *Símbolos religiosos fuertes y débiles*⁷⁶

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha empleado esta distinción en tres importantes decisiones sobre el tema que nos ocupa: los casos *Dahlab*⁷⁷, *Sahin*⁷⁸ y la sentencia de la Sala segunda en el caso *Lautsi* (en adelante *Lautsi I*⁷⁹).

La decisión de admisibilidad en el caso *Dahlab* entendió que es “símbolo fuerte” (*powerful religious symbol*) aquel que es visible de forma inmediata por otros y que ofrece una indicación clara de que la persona pertenece a una religión particular. La sentencia *Lautsi I* añade (en relación con el crucifijo en el aula) que el símbolo se percibe necesariamente como parte integrante de la escuela y que, en consecuencia, debe ser considerado un “símbolo externo fuerte”. Ese primer rasgo, relativo a la inmediata visibilidad del símbolo, puede hacer relación a que no pasa desapercibido al observador. En este sentido, el concepto de “símbolo religioso fuerte” estaría relacionado con los prohibidos en las escuelas francesas⁸⁰.

“La caracterización del símbolo religioso fuerte no está exenta de críticas y matices. Desde el punto de vista práctico, un símbolo religioso no advertido (quizá porque pertenece a una confesión religiosa minoritaria) no sería calificado como tal, podría ser considerado simplemente un accesorio de vestimenta, un trozo de ropa o un elemento de decoración, con independencia de su tamaño.”⁸¹ Por contraposición, los símbolos

⁷⁶ PALOMINO (2015): 143-144.

⁷⁷ *Dahlab v. Switzerland* (dec.), no. 42393/98, ECHR 2001-V, sobre el uso del velo por una profesora de escuela estatal en Suiza.

⁷⁸ *Leyla Şahin v. Turkey* [GC], no. 44774/98, ECHR 2005-XI, sobre el uso del velo islámico por una alumna universitaria de medicina en Turquía.

⁷⁹ *Lautsi v. Italy*, no. 30814/06, 3 November 2009. Lautsi II parece contraponer el “símbolo fuerte” y el “símbolo pasivo”, pero de suyo no son opuestos entre sí: “[L]a noción de símbolo pasivo no se contrapone a la de «signo exterior fuerte», aunque se haya dicho esto de modo sistemático. En cambio, sí es contraria la idea de símbolo pasivo a la de «símbolo activo», así como la de «signo exterior fuerte» se opone a la de «signo exterior débil»” [PUPPINCK (2012): 873.]

⁸⁰ Article L141-5-1 Créé par Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 - art. 1 JORF 17 mars 2004 en vigueur le 1er septembre 2004 «Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.», Legifrance “Code de l'éducation - Article L141-5-1”, fecha de consulta 4 agosto 2014, en http://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do;jsessionid=B4FEBAF35C126F82A20646F397AE7B44.tpdjo11v_1?cidTexte=LEGITEXT000006071191&idArticle=LEGIARTI000006524456&dateTexte=20140804&categorieLien=id#LEGIARTI000006524456. BRIONES MARTÍNEZ (2009): 24-34; CAÑAMARES ARRIBAS (2004): 193-199; CIÁURRIZ (2009): 102-124.

⁸¹ PALOMINO (2015): 144.

religiosos de las confesiones mayoritarias o más conocidas (particularmente las monoteístas) terminan pagando el precio de ser demasiado conocidos y sus portadores o partidarios verían limitada con más facilidad su uso⁸². El calificativo de “signo fuerte” acentúa el prejuicio y el rechazo hacia las “religiones fuertes”, entendidas como amenaza para el secularismo democrático⁸³. Por otra parte, un símbolo religioso intuitivamente fuerte (como el kirpan sij, un arma blanca en la percepción occidental⁸⁴) resulta no serlo conforme a esta clasificación si, como sabemos por la casuística internacional, se llevara oculto y sellado o cosido en la ropa⁸⁵.

3.4. *Símbolos religiosos personales e institucionales*

Como hemos tenido ocasión de comprobar, las clasificaciones anteriores presentan dificultades para captar todos los elementos que conecten el plano factual y el plano jurídico para facilitar la solución jurídica más adecuada.

Supuesta la validez de la noción “símbolo religioso” como categoría específica y única en el estudio jurídico de la cuestión que nos ocupa, desde un punto de vista descriptivo no es difícil comprobar que el símbolo acompaña a una de estas dos realidades sustantivas: las personas privadas (físicas o jurídicas) y el Estado. Y en cada uno de estos dos casos el derecho aparece implicado hasta el punto de permitir una distinción relevante.

Respecto de las personas privadas, el símbolo religioso juega, como no podía ser de otra forma, un papel en virtud del cual se significa una relación con lo religioso que identifica a esas personas. De ahí que pueda hablarse con propiedad de “símbolos religiosos personales”. Los símbolos religiosos son la materialización sensible de la religiosidad personal y colectiva, un modo de manifestar o dar testimonio de las propias creencias⁸⁶. La libertad religiosa precisamente protege el derecho de las personas a tener, no tener, cambiar o abandonar las creencias religiosas de su elección, así como a manifestarlas. Hay una relación estrecha entre la expresión o manifestación de las creencias a través de los símbolos y la libertad religiosa; este derecho fundamental es el criterio jurídico predominante para el examen de los supuestos que plantean los símbolos religiosos personales.

Respecto del Estado, el símbolo religioso juega diversos papeles en una misma dirección, también identitaria. A estos efectos identitarios, podría ser relevante distinguir de forma muy general y abstracta dos facetas del Estado⁸⁷: una vinculada al conjunto de órganos de gobierno de un país soberano (Estado-estructura); y otra relativa al grupo

⁸² CIRAVEGNA (2012): 142; MOTILLA (2009b): 145.

⁸³ SAJÓ (2009).

⁸⁴ JUSS (2013): 11-12.

⁸⁵ *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6, sobre la proscripción del kirpan (cuchillo o daga sij) en una escuela estatal canadiense. CAÑAMARES ARRIBAS (2009): 348-350.

⁸⁶ Artículo 2.1. a) Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (BOE núm. 177, de 24 de julio de 1980).

⁸⁷ Se trata de la distinción *Stato-apparato*, *Stato-comunità* presente en la doctrina italiana. MARTINES, SILVESTRI (2010): 151; ROLLA (2010): 33.

social organizado políticamente (Estado-comunidad)⁸⁸. Allí donde el símbolo religioso se asocia Estado-estructura, aquel se eleva a un elemento externo que define la naturaleza del propio Estado (confesional, teocrático, etc.) Y allí donde el símbolo religioso se vincula al Estado-comunidad, aumenta entonces su valencia de sentidos: desde la constatación de la confesionalidad sociológica hasta un rasgo cultural, artístico e histórico propio. Pero en ambos casos aparece implicada la neutralidad religiosa e ideológica del Estado como principio instrumental dirigido a garantizar el derecho fundamental de libertad religiosa de los ciudadanos.

Sin mayores y prolijos detalles respecto del contenido y alcance del principio de neutralidad⁸⁹, a los efectos que aquí interesan cabe decir que la neutralidad expresa una conducta del Estado ante los grupos religiosos que tiene dos manifestaciones. La primera es la imparcialidad del Estado y de su organización jurídica respecto del sector social relativo a las religiones y creencias; en este sector —crecientemente diverso y sometido a veces a tensiones— el papel del Estado “no es eliminar la causa de la tensión [el pluralismo] sino asegurar que los grupos en conflicto se toleran unos a otros”⁹⁰; el Estado no toma partido por un grupo u otro: permanece imparcial y se limita a garantizar las condiciones de disfrute de la libertad de todos. Para lo cual, como una de las implicaciones o condiciones de esa imparcialidad, debe evitarse cuidadosamente cualquier confusión entre funciones religiosas y estatales⁹¹. La segunda manifestación de la neutralidad del Estado es la incompetencia para juzgar acerca de la verdad o falsedad de las doctrinas religiosas. La neutralidad en sus dos manifestaciones (imparcialidad e incompetencia gnoseológica) conlleva también el reconocimiento de la autonomía de lo religioso respecto de las actuaciones y de los fines que el Estado se propone llevar a cabo.

Por tanto, los dos elementos jurídicos entre los que bascula la cuestión de la simbología religiosa son la neutralidad ideológica del Estado y la libertad. Respecto de la neutralidad del Estado, aparece el carácter *institucional* del símbolo (que algunos autores designan “símbolo del poder”); y respecto de la libertad religiosa, el carácter *personal* del símbolo⁹² (que se ha designado también como “símbolo de la conciencia”⁹³). Ciertamente, “al diseñar cómo ha de ser el espacio público, no es lo mismo autorizar el uso de símbolos religiosos personales (vestimenta, objetos de veneración, etc.) que permitir —o imponer— la presencia visible de símbolos religiosos en áreas, edificios o instituciones públicos. No obstante (...) las soluciones prácticas adoptadas para ambos

⁸⁸ MARTÍNEZ (2012): 291. PALOMINO (2015): 145.

⁸⁹ Me remito a la síntesis que, en relación con los símbolos religiosos, realiza MARTÍNEZ-TORRÓN (2014): 114-117.

⁹⁰ *Serif v. Greece*, no. 38178/97, §53, ECHR 1999-IX.

⁹¹ Cfr. Sentencia del Tribunal Constitucional 24/1982, de 13 de mayo (BOE núm. 137 de 09 de junio de 1982), Fundamento jurídico 1. Esta misma doctrina se repite en las Sentencias del Tribunal Constitucional 177/1996, de 11 de noviembre de 1996, y 340/1993, de 16 de noviembre de 1993.

⁹² Adoptan esta distinción AMÉRIGO, PELAYO (2013): 11-13; NAVARRO-VALLS, MARTÍNEZ-TORRÓN (2011): 297-393.

⁹³ PACILLO (2004): 2.

tipos de símbolos están frecuentemente interrelacionadas, e inspiradas en una noción subyacente de neutralidad del Estado”⁹⁴.

“En suma, el símbolo personal es, como su nombre indica, aquel que se incorpora a las personas, en calidad de vestuario, atuendo o adorno. En símbolo institucional es aquel elemento material o moral que se incorpora al Estado, o en entidades u organismos dependientes de él, como medios de expresión de diversas cualidades (definición, identidad, origen, cultura, historia, objetivos, etc.), o aquel que identifica a una institución y la diferencia de las demás”⁹⁵.

No me consta que esta distinción entre símbolos personales e institucionales haya sido acogida por la jurisprudencia o la legislación, pero por su generalidad y su flexibilidad permite pasar de un área a otra (de la neutralidad estatal a la pluralidad de la sociedad civil, en alumnos, profesores, funcionarios, etc.), al tiempo que trasciende la materialidad de la imagen para permitir la consideración —en su caso— de otros elementos expresivos, permitiendo así un estudio más amplio y comprensivo de la densa problemática en torno a la simbología religiosa.

4. Conclusiones

Al consolidarse el estudio jurídico de los símbolos religiosos como área específica de estudio y como realidad que exige soluciones prácticas ante los órganos decisores del Estado y de los organismos internacionales y supranacionales, resulta adecuado detenerse en la noción de símbolo religioso en el Derecho, como categoría que merece una atención específica, no meramente instrumental.

El símbolo religioso en el derecho conserva una cierta vinculación semántica con el significado usual del término símbolo. Éste se refiere a los objetos e imágenes con un significado particular en un contexto socio-cultural determinado. A los símbolos religiosos se han incorporado elementos de vestuario con efectos equiparables a los símbolos propiamente dichos. La calificación del símbolo como religioso presupone (cuestión común a otras áreas de estudio en las que se encuentra implicado “lo religioso”) acoger un concepto de religión, lo cual —a su vez— puede determinarse de forma subjetiva (i.e. lo que el sujeto perceptor o portador sostiene acerca de su carácter), de forma objetiva (i.e. lo que el contexto social entiende como religioso) o combinando adecuadamente, en atención al contexto, ambos criterios.

Los símbolos religiosos pueden verse rechazados en el contexto de la civilización occidental, ya sea por establecer un sentido de diferencia que amenaza la igualdad, ya por aspirar a un horizonte secular depurado de símbolos en posible concurrencia. No obstante, el espacio lógico y visual no puede resultar vacío, por lo que advienen nuevos símbolos que pretenden colonizar el horizonte y el imaginario social.

Las legislaciones de nuestro entorno geo-jurídico, los tribunales de justicia y la doctrina académica han formulado algunas clasificaciones de símbolos religiosos atendiendo a diversos criterios, en pares opuestos: símbolos religiosos activos y pasivos,

⁹⁴ MARTÍNEZ-TORRÓN (2014): 109-110.

⁹⁵ AMÉRIGO, PELAYO (2013): 12; PALOMINO (2015): 144.

símbolos religiosos dinámicos y estáticos, y símbolos religiosos fuertes y débiles. Si bien cada una de estas clasificaciones atiende a algún aspecto con relevancia o incidencia en el análisis jurídico, estas clasificaciones han sufrido críticas que han debilitado su validez como criterios definitivos de distinción. Por ello, y a la luz de otras propuestas doctrinales, se apuesta por la distinción entre símbolos religiosos personales e institucionales, que se adapta de forma más adecuada a los elementos entre los que bascula el estudio jurídico de los símbolos religiosos: el derecho fundamental de libertad religiosa y de creencias, por un lado, y el principio de neutralidad del Estado, por otro.

Bibliografía

- ADDISON, Neil (2013): “Scientology is a Religion - Hodkin v Registrar-General”, ReligionLaw Blog, fecha de consulta 1 agosto 2014, en <http://religionlaw.blogspot.com.es/2013/12/scientology-is-religion-hodkin-v.html>.
- ALÁEZ CORRAL, Benito; RUIZ RUIZ, Juan José (2014): Democracia constitucional y prohibición del velo islámico en los espacios públicos, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- ALENDASALINAS, Manuel; PINEDAMARCOS, Matilde (2016): El símbolo religioso en el Estado laico español, Valencia, Tirant lo Blanch.
- AMÉRIGO, Fernando; PELAYO, Daniel (2013): El uso de símbolos religiosos en el espacio público en el Estado laico español, Madrid, Fundación Alternativas, fecha de consulta 6 agosto 2014, en <http://www.falternativas.org/laboratorio/documentos/documentos-de-trabajo/el-uso-de-simbolos-religiosos-en-el-espacio-publico-en-el-estado-laico-espanol>.
- ANDREESCU, Gabriel; ANDREESCU, Liviu (2011): “Taking Back Lautsi: Towards a Theory of Neutralisation?”, Religion and Human Rights 6, págs. 207-212.
- ARECES PIÑOL, María Teresa (2015): “El Tribunal Europeo de Derechos Humanos valida la Ley francesa que prohíbe el burka en los espacios públicos”, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 37.
- ARECES PIÑOL, María Teresa (2011): “¿El velo integral, burka y niqab, queda amparado por el legítimo ejercicio de la libertad religiosa?”, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 26.
- ARECES PIÑOL, María Teresa (2014): La prohibición del burka en Europa y en España, Cizur Menor, Aranzadi.
- ARENAS RAMIRO, Mónica (2014): “Corramos un tupido velo. A propósito de la sentencia del Tribunal Supremo de 14 de febrero de 2013, sobre el uso del burka”, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado 30, págs. 101-146.

- BARRERO ORTEGA, Abraham (2012): “El caso Lautsi: la cara y la cruz”, *Revista Española de Derecho Constitucional* 32, págs. 379-409.
- BECKER, Udo (2000): *The Continuum Encyclopedia of Symbols*, A&C Black.
- BEYER, Peter (2006): *Religions in global society*, New York, NY, Routledge.
- BOROWSKI, Martin (2012): “¿Qué significa un crucifijo? Símbolos religiosos y Neutralidad estatal”, en María Elósegui Itxaso (ed.) *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, págs. 23-47.
- BRIONES MARTÍNEZ, Irene María (2009): “El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia”, *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época* 10, págs. 17-82.
- CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago (2004): “Las manifestaciones externas de religiosidad en el ordenamiento jurídico español: el empleo de simbología religiosa”, en Alberto de la Hera, Agustín Motilla, Rafael Palomino (eds.) *El ejercicio de la libertad religiosa en España: cuestiones disputadas*, Madrid, Ministerio de Justicia, págs. 177-238.
- CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago (2009): “Libertad religiosa del menor y simbología religiosa en la escuela”, en Isidoro Martín Sánchez, Marcos González Sánchez (eds.) *Algunas cuestiones controvertidas del ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa en España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, págs. 331-359.
- CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago (2005): *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Cizur Menor, Aranzadi.
- CASANOVA, José; BERGER, Peter (2004): “Las religiones en la era de la globalización”, *Iglesia Viva* 218, págs. 69-92.
- CATALÁ RUBIO, Santiago (2009): “Libertad religiosa de la mujer musulmana en el Islam y uso del velo”, en Agustín Motilla (ed.) *El pañuelo islámico en Europa*, Madrid, Marcial Pons, págs. 19-60.
- CAVANA, Paolo (2012): “I simboli religiosi nello spazio pubblico nella recente esperienza europea”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Ottobre, págs. 1-47.
- CELADOR ANGÓN, Oscar (2011): *Libertad de conciencia y Europa: un estudio sobre las tradiciones constitucionales comunes y el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Madrid, Dykinson.
- CHRISTIANS, Louis-Léon (2005): “La legge civile come simbolo religioso”, en Edoardo Dieni, Alessandro Ferrari, Vincenzo Pacillo (eds.) *Symbolon/ diabolon: simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, Bologna, Il Mulino, págs. 51-64.

- CIÁURRIZ, María José (2009): “Laicidad y ley sobre los símbolos religiosos en Francia”, en Agustín Motilla (ed.) *El pañuelo islámico en Europa*, Madrid, Marcial Pons, págs. 91-139.
- CIRAVEGNA, Monia (2012): “La nozione di «segno esteriore forte» tra problemi de definizione e presunzione di lesività: la sentenza «Dahlab c. Svizzera»”, en Roberto Mazzola (ed.) *Diritto e religione in Europa: rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo in materia di libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, págs. 141-145.
- CORTESE, Fulvio (2011): “The Lautsi Case: A Comment from Italy”, *Religion and Human Rights* 6, págs. 221-230.
- CRANMER, Frank; GARCÍA OLIVA, Javier (2012): “Religious Symbols: Not Just Baubles and Bangles”, en Nick Spencer (ed.) *Religion and Law*, London, Theos, págs. 16-25.
- D’ANGELO, Giuseppe (2008): “Neutralità delle istituzioni e neutralizzazione dello spazio pubblico nel caso dei simboli religiosi. Frammenti ricostruttivi nella prospettiva del diritto ecclesiastico comparato”, *Il Diritto ecclesiastico* 119, págs. 489-523.
- DIENI, Edoardo (2005): “Symbolon vs. Diabolon: Simboli e tensione «simbolica» nel testo del Codice Canonico latino”, en Edoardo Dieni, Alessandro Ferrari, Vincenzo Pacillo (eds.) *Symbolon/ diabolon: simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, Bologna, Il Mulino, págs. 91-115.
- EVANS, Malcolm (2009): *Manual on the wearing of Religious Symbols in Public Areas*, Strasbourg, Council of Europe Pub.
- GAMPER SACHSE, Daniel (2010): “La religión en la escuela: cultura, enseñanza y símbolos religiosos”, *DOXA Cuadernos de Filosofía del Derecho* 33, págs. 639-656.
- GARCÍA OLIVA, Javier (2012): “Religious Dress Codes in the United Kingdom”, en Silvio Ferrari, Sabrina Pastorelli (eds.) *Religion in public spaces. A European perspective*, Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT, Ashgate, págs. 217-234.
- GEDICKS, Frederick Mark; ANNICCHINO, Pasquale (2013): “Cross, Crucifix, Culture: An Approach to the Constitutional Meaning of Religious Symbols”, *Social Science Research Network*, Rochester, NY, 2013, fecha de consulta 8 diciembre 2013, en <http://papers.ssrn.com/abstract=2361260>.
- HAUPT, Claudia E. (2014): “Active Symbols”, *Boston College Law Review* 55, fecha de consulta 11 octubre 2013, en http://bclawreview.org/files/2014/05/03_haupt.pdf.
- HEYER, René; SAINT-ARNAUD, Guy-Robert (2005): “Pluralismo, simbolo e sintomo”, en Edoardo Dieni, Alessandro Ferrari, Vincenzo Pacillo (eds.) *Symbolon/diabolon: simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, Bologna, Il Mulino, págs. 37-50.

- HILL, Daniel J.; WHISTLER, Daniel (2013): *The Right to Wear Religious Symbols*, Palgrave Macmillan, 2013.
- JUSS, Satvinder Singh (2013): “Kirpans, Law, and Religious Symbols in Schools”, *Journal of Church and State* 55, págs. 758-795.
- KURTH, James (2009): “Religion and Globalization”, *The Review of Faith and International Affairs* 7, págs. 15-21.
- LIU, Hin-Yan (2011): “The Meaning of Religious Symbols after the Grand Chamber Judgment in *Lautsi v. Italy*”, *Religion and Human Rights* 6, págs. 253-257.
- LLAMAZARES CALZADILLA, María Cruz (1998): “La presencia de símbolos religiosos en las aulas de centros públicos docentes”, en Javier Martínez-Torrón (ed.) *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional. Actas del VIII Congreso de Derecho Eclesiástico del Estado*. Granada, 13-16 de mayo de 1997, Granada, Comares, págs. 559-572.
- LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, Ángel (2013): “Restricciones al velo integral en Europa y en España: la pugna legislativa para prohibir un símbolo”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 32.
- MANCINI, Susana; ROSENFELD, Michel (2010): “Unveiling the Limits of Tolerance: Comparing the Treatment of Majority and Minority Religious Symbols in the Public Sphere”, Benjamin N. Cardozo School of Law - Jacob Burns Institute for Advanced Legal Studies - Working Paper No. 309, fecha de consulta 29 julio 2014, en <http://ssrn.com/paper=1684382>.
- MARTINES, Temistocle; SILVESTRI, Gaetano (2010): *Diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè Editore.
- MARTÍNEZ, Julio (2012): *Religión en público: debate con los liberales*, Madrid, Encuentro.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier (2014): “Símbolos religiosos institucionales, neutralidad del Estado y protección de las minorías en Europa”, *Ius Canonicum* 54, págs. 107-144.
- MARTÍN-RETORTILLO BAQUER, Lorenzo (2006): “Respeto a los sentimientos religiosos y libertad de expresión”, *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* 36, págs. 595-612.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Isidoro (2014): “Uso de símbolos religiosos y margen de apreciación nacional en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 35.
- MAZZOLA, Roberto (2005): “Simboli, religioni e sicurezza”, en Edoardo Dieni, Alessandro Ferrari, Vincenzo Pacillo (eds.) *Symbolon/ diabolon: simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, Bologna, Il Mulino, págs. 143-165.

- MCCRUIDDEN, Christopher (2011): “Religion, Human Rights, Equality and the Public Sphere”, *Ecclesiastical Law Journal* 13, págs. 26-38.
- MELÉNDEZ-VALDÉS NAVAS, Marina (2010): “Reflexiones jurídicas entorno a los símbolos religiosos”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 24.
- MESEGUER VELASCO, Silvia (2012): “Simbología religiosa y espacio público”, *Cuenta y razón* 24, págs. 51-60.
- MOTILLA, Agustín (2009): *El pañuelo islámico en Europa*, Madrid, Marcial Pons.
- MOTILLA, Agustín (2009): “La cuestión del pañuelo y de las vestimentas religiosas en Gran Bretaña”, en Agustín Motilla (ed.) *El pañuelo islámico en Europa*, Madrid, Marcial Pons, págs. 141-170.
- MOVSESIAN, Mark (2012): “Crosses and Culture: State-Sponsored Religious Displays in the US and Europe”, *Oxford Journal of Law and Religion* 1, págs. 338-362.
- MÜCKL, Stefan (2010): “Crucifijos en las aulas: ¿lesión a los derechos fundamentales?”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 23.
- NAVARRO-VALLS, Rafael; MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier, *Conflictos entre conciencia y ley: las objeciones de conciencia*, Madrid, Iustel.
- OLLERO TASSARA, Andrés (2011): “Racionalidad, derecho y símbolos religiosos”, *Persona y Derecho* 64, págs. 43-57.
- OOIJEN, Hana M. A. E. van (2012) *Religious symbols in public functions: unveiling state neutrality: a comparative analysis of Dutch, English and French justifications for limiting the freedom of public officials to display religious symbols*, Cambridge – Antwerp – Portland, Intersentia.
- PACILLO, Vincenzo (2004): “Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale: brevi note a margine”, *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose (OLIR)* fecha de consulta 2 septiembre 2015, en https://www.academia.edu/3051321/Diritto_potere_e_simbolo_religioso_nella_tradizione_giuridica_occidentale_brevi_note_a_margine.
- PALOMINO LOZANO, Rafael (2013): “The Concept of Religion in the Law”, *The Library of Essays on Law and Religion*, vol. II, Farnham, Ashgate, , págs. 233-247.
- PALOMINO LOZANO, Rafael (2015), *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado* (3ª ed.), Madrid, fecha de consulta 11 noviembre 2016, en <http://eprints.ucm.es/27922/>.
- PARDO PRIETO, Paulino César (2012): “Laicidad y símbolos en pronunciamientos judiciales”, *Revista jurídica de Castilla y León* n.º 27.
- PRIETO ÁLVAREZ, Tomás (2010): *Libertad religiosa y espacios públicos: laicidad, pluralismo, símbolos*, Madrid, Civitas.

- PUPPINCK, Gregor (2012): "The case of Lautsi v. Italy: a Synthesis", Brigham Young University Law Review, págs 873-927.
- REVENGA SÁNCHEZ, Miguel; BARRERO ORTEGA, Abraham (2011): Los símbolos religiosos en el espacio público, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ROBBERS, Gerhard (2006): "The islamic headscarf in Germany", Derecho y religion 1, págs. 285-301.
- ROLLA, Giancarlo (2010): Il sistema costituzionale italiano, Milano, Giuffrè Editore.
- ROY, Olivier (2010): La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura, Barcelona, Península.
- ROY, Olivier (2010): "Religious Revivals as a Product and Tool of Globalization", Quaderni di Relazioni Internazionali 12, págs. 22-34.
- RUBIO LÓPEZ, José Ignacio (2010): "Una cruz sin Cristo en el desierto de Mojave. A propósito de Salazar v. Buono", Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 24.
- SAJÓ, Andras (2009): "Constitutionalism and Secularism: The Need for Public Reason", Cardozo Law Review 30, págs. 2401-2429.
- SELBY, Jennifer; FERNANDO, Mayanthi (2014): "Short skirts and niqab bans: On sexuality and the secular body", The Immanent Frame. Secularism, religion and the public sphere fecha de consulta 4 octubre 2014, en <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/09/04/short-skirts-and-niqab-bans-on-sexuality-and-the-secular-body/>.
- SIMÓN YARZA, Fernando (2012): "Símbolos religiosos, derechos subjetivos y Derecho objetivo. Reflexiones en torno a Lautsi", Revista de Derecho Comunitario Europeo 16, págs. 901-925.
- TAYLOR, Charles (1994): La ética de la autenticidad, Barcelona, Paidós.
- TILLICH, P. (1958): "The Religious Symbol", Daedalus 87, págs. 3-21.
- VALERO ESTARELLAS, María José (2015): "Neutralidad ideológico-religiosa del Estado y derecho de libertad religiosa en la escuela pública alemana: reflexiones a propósito de la sentencia del Tribunal Constitucional alemán de 27 de enero de 2015", Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 38.
- VOEGELIN, Eric (2014): Las religiones políticas, Madrid, Trotta.
- ZAMANI, Farinaz; GERBER, Paula (2014): "Burqa: Human Right or Human Wrong?", Alternative Law Journal 39, págs. 231-234.